

University of Groningen

## Hegels Bild von Descartes

Pätzold, Detlev

*Published in:*

Dietmar H. Heidemann / Christian Krijnen (Hrsg), Hegel und die Geschichte der Philosophie

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2007

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Pätzold, D. (2007). Hegels Bild von Descartes. Dietmar H. Heidemann / Christian Krijnen (Hrsg), Hegel und die Geschichte der Philosophie.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

Detlev Pätzold (Rijksuniversiteit Groningen)

## Hegels Bild von Descartes

### 1. Hegels historischer Kontext und der Stand der neueren Forschung

1.1 Das Descartes-Bild Hegels ist in der Hegelforschung bisher vergleichsweise selten untersucht worden. So hat auch Klaus Düsing - mit einigem Recht - in seinem Buch *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (1983) Descartes kein eigenes Kapitel gewidmet, sondern hat, was er in diesem Buch dazu sagen wollte, in sein ausführliches Kapitel zu Hegel und Spinoza integriert.<sup>1</sup> Von den großen Rationalisten der frühen Neuzeit war in der Tat Spinoza derjenige, der für Hegel, wie auch für andere Philosophen des Deutschen Idealismus, die größte Herausforderung, aber zugleich auch eine sehr ergiebige Quelle der Inspiration für das (spekulative) Denken repräsentierte.<sup>2</sup> So sagte Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* über Spinoza respektvoll, er sei „Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie“.<sup>3</sup> Emphatisch jedoch klingen seine einleitenden Worte zu Descartes: „Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen“.<sup>4</sup>

Wie darf man dieses Heimatgefühl, das Hegel eingedenk der Philosophie Descartes' zu verspüren meinte, verstehen? Eine erste Antwort darauf kann man aus dem historischen Kontext entnehmen. Denn gerade zu Hegels Zeiten kursierte in Frankreich, in England und auch in Deutschland die Redeweise von Descartes als dem »Anfang« oder gar dem »Vater der modernen Philosophie«, und weil Hegel selbst solchen Redeweisen nicht fern stand, ist es nicht verwunderlich, daß er sich bei Descartes wie bei einem Vater zu Hause fühlte, auch wenn dieser aus dem Nachbarlande stammte. Hans-Peter Schütt ist in seinem Buch *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«* (1998) dieser Metapher in ihrer verschlungenen Entstehungs- und Wirkungsgeschichte detektivisch nachgegangen und ist hierbei zu folgenden wichtigen Entdeckungen gekommen, die den für uns relevanten

<sup>1</sup> Vgl. Düsing 1983, 160-195.

<sup>2</sup> Vgl. Pätzold 2002, 114-154.

<sup>3</sup> HW 20, 163 f. Ich zitiere im folgenden Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nach der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel herausgegebenen *Theorie Werkausgabe* (HW 18-20), deren Grundlage die von Michelet für Hegels *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten* (Berlin 1832-1845) kompilierten Texte sind. Wo es Parallelstellen gibt, gebe ich auch die von Pierre Garniron und Walter Jaeschke auf der Grundlage einzelner Nachschriften herausgegebenen *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (HV 6-9) an.

<sup>4</sup> HW 20, 120; vgl. HV 9, 88. Daß Descartes' Philosophie als ein entscheidender Fortschritt zumal gegenüber der vorangegangenen scholastischen Schulphilosophie anzusehen sei, war in Deutschland spätestens Ende des 18. Jahrhunderts *opinio communis*. Als ein Beispiel sei die (neben Jakob Brucker, *Historica critica philosophiae*, 1742-1744) vielgenutzte Geschichte der Philosophie (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791-1797) von Dietrich Tiedemann genannt, den Hegel jedoch nicht schätzte (Vgl. HW 18, 134) und von dessen Werk er nur die ersten drei Bände besaß. Im sechsten Band wird über Descartes gesagt: „noch war es keinem gelungen ein System aufzustellen, welches ausgebreiteten Beyfall sich verschaffte, und die Schulphilosophie verdrängte; noch war es keinem gelungen, der Vernunft in ihren Untersuchungen eine beßere Bahn vorzuzeichnen. Der große Mann, welchem dies Glück aufbehalten war, und der die spekulative Philosophie auf einmahl eine beträchtliche Strecke auf ihrem Wege zur Vollkommenheit fortbrachte, war Renatus Deskartes.“ (Tiedemann, VI, 1797, 646 f.). Doch schon der Kantianer Georg Gustav Fülleborn hatte in seinen *Philosophische Vorlesungen* (1793) festgestellt: „Des Cartes macht den Anfang der neuern Philosophie: und dies mit Recht“ (Fülleborn 1968, III, 102). Zu den für die Hegelzeit relevanten Philosophiehistorikern in Deutschland von Brucker bis Schleiermacher vgl. Braun 1990, 131-355.

Zeitraum vom späten 18. Jahrhundert bis zu Hegel betreffen.<sup>5</sup> Allerdings tauchen, wie Tanja Thern später im Anschluß an Schütt herausfand, Redeweisen von Descartes wie die als dem „père de la nouvelle philosophie“ bzw. „père de la philosophie pensante“ in Frankreich schon im frühen 18. Jahrhundert bei dem Abbé Desfontaines (1739) und dem Père Guénard (1755) auf.<sup>6</sup> Aber wirkungsgeschichtlich relevant war, wie Schütt gezeigt hatte, der Schotte Thomas Reid, der in *An Inquiry into the Human Mind* (1764) erstmals in Großbritannien Descartes als „the father of the new philosophy“<sup>7</sup> bezeichnete, wobei dies durchaus den negativen Unterton mit sich führte als jemand, der für seine Kinder zur Verantwortung zu ziehen sei, *in casu* Descartes' Vaterschaft für die spätere und Reid's Meinung nach irrige Entwicklung der Theorie der Ideen („Way of Ideas“) im englischen Empirismus.<sup>8</sup> In Frankreich tauchte kurz darauf die Redeweise von Descartes als „père de la philosophie moderne“ im Jahre 1765 in der für einen durch die *Académie française* ausgeschriebenen Wettbewerb eingereichten Lobrede auf Descartes von Louis-Sébastien Mercier auf, die 1777/78 auch ins Deutsche übersetzt wurde.<sup>9</sup> Wirklich populär jedoch wurde die Vaterrolle Descartes' erst im frühen 19. Jahrhundert, und damit auch für die Hegelzeit, durch Victor Cousin.<sup>10</sup> Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Cousin nicht nur im Laufe der Jahre zu einem recht einflußreichen Bildungspolitiker avancierte, sondern auch eine neue Descartes-Ausgabe veranstaltete, in dessen *Prospectus* (1824; dt. Übersetzung 1827) er ihn als „père de la philosophie moderne“ bezeichnete.<sup>11</sup> Aber schon 1815 hatte er, also vor seiner Begegnung mit Hegel im Jahre 1817, in seiner Antrittsvorlesung (*Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie moderne*) indirekt diese Metapher verwendet, indem er die moderne Philosophie „fille de Descartes“<sup>12</sup> nannte, obwohl er zu diesem Zeitpunkt noch eher ein Anhänger von Condillac und Reid war.<sup>13</sup>

Was Hegel selbst anbelangt, so verwendet er zwar nicht die Vater-Metapher, die er, wenn er sie vermutlich von Mercier her nicht kannte, sicherlich von Cousin hätte übernehmen können, mit dem er bekanntlich gute Kontakte (seit ihrer ersten Begegnung in Heidelberg) unterhielt. Ebenso war Reid's *Inquiry* für Hegel keine unbekannte Schrift.<sup>14</sup> Statt dessen spricht Hegel, wie es beispielsweise der Kantianer Georg Gustav Fülleborn tat, von Descartes

<sup>5</sup> Vgl. insb. Schütt 1998, 49-117. Die glänzende Pionierarbeit von Schütt hat ein Forschungsfeld eröffnet, das unlängst in zwei umfangreichen und nicht weniger gelehrten Dissertationen weiter erschlossen wurde. Die eine befaßt sich mit dem noch sehr ambivalenten Descartes-Bild in Frankreich im 18. Jahrhundert (Thern 2003), die andere mit der »Wiedergeburt« der Metaphysik Descartes' in Frankreich und Deutschland im 19. Jahrhundert (Zijlstra 2005). Alle drei Studien widmen im übrigen in diesem Zusammenhang auch den Einflüssen seitens der englischen Philosophie die nötige Aufmerksamkeit.

<sup>6</sup> Vgl. Thern 2003, 105 Anm. 72; 401 Anm. 218; 336f.

<sup>7</sup> Reid 1970, 225.

<sup>8</sup> Vgl. Schütt 1998, 100-111.

<sup>9</sup> Vgl. Schütt 1998, 97; ausführlicher Thern 2003, 390-403. Zur späteren unrühmlichen Rolle Merciers bei der gescheiterten Aufnahme Descartes' in den Panthéon vgl. Schütt 1998, 98; Thern 2003, 426-428 und Zijlstra 2005, 61-64. Interessant im Hinblick auf Hegels Epochenverständnis (s.u. 1.2) ist jedoch, daß der frühe Mercier in seiner *Éloge de Descartes* aus dem Jahre 1765 schon die starke Behauptung aufstellte, daß mit Descartes 1000 Jahre Barbarei (also der auch für Hegel relevante Zeitraum grobgeschätzt zwischen Proklos und Descartes selbst) überwunden wurde; vgl. Thern 2003, 393.

<sup>10</sup> Zu Cousin vgl. Schütt 1998, 87ff. und ausführlicher Zijlstra 2005, 125-157.

<sup>11</sup> Vgl. Schütt 1998, 87-89 und Zijlstra 2005, 147. Schütt weist darauf hin, daß die am entscheidenden Punkt kritisch kommentierte deutsche Übersetzung vom Hegelschüler und Freund Cousins Friedrich Wilhelm Carové stammt, der die beiden im Jahre 1817 in Heidelberg miteinander bekannt gemacht hatte. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Hegel durch die Vermittlung von Carové die Formel von Cousin hörte. Zu welchem Zeitpunkt ist allerdings schwer zu sagen. Hegel spricht jedenfalls in seinem Brief an Cousin vom 5. April 1826 auf dessen Descartes-Ausgabe mit Anerkennung eingehend von Descartes als „le point de départ de la philos. moderne“.

<sup>12</sup> Cousin 1855, 9.

<sup>13</sup> Vgl. Zijlstra 2005, 125-130.

<sup>14</sup> Vgl. HW 20, 284; HV 9, 145. Zur Bedeutung Reid's in Hegels Zeit vgl. Schütt 1998, 116f.

als dem „wahrhaften *Anfänger* der modernen Philosophie“.<sup>15</sup> Diese Formulierung ist gewiß nicht ganz unzweideutig, schwingt hierin doch ein despektierlicher Unterton mit, und in der Tat wird Hegel, wie wir noch sehen werden, seine Meinung über die Unzulänglichkeiten des cartesianischen Anfangs in der modernen Philosophie keineswegs unter den Tisch kehren. Es ist dann erst der Hegelschüler Johann Eduard Erdmann, der wenige Jahre später in seinem *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* (1834) beide Metaphern in einem Atemzug nennt und in ihrer Komposition ganz positiv versteht: „ihm [Descartes] gebührt vor allem das Lob, dass er das Denken [...] als die Substanz des Geistes erfasste, und so ehren wir in ihm den Anfänger und Vater der neuern Philosophie“.<sup>16</sup>

1.2 Auf eine weitere zeitgebundene Eigentümlichkeit der Hegelschen Wertschätzung von Descartes als Begründer der *modernen* Philosophie muß hingewiesen werden, weil sie die Descartes zugeschriebene Rolle aus dem Kontext von Hegels philosophie- und religionsgeschichtlichen Epochenverständnis erklären hilft. Gemeint ist das notorische Vorurteil gegenüber der mittelalterlichen Philosophie, das bei Hegel teils wohl auch gegen einige seiner romantischen Zeitgenossen gerichtet ist, die das Mittelalter gerade einmal wiederentdeckt hatten. Hegel selbst hatte wie andere Anhänger der Klassik die griechische antike Philosophie von den Vorsokratikern über Platon und Aristoteles bis zu Plotin und Proklos immer auf den Sockel gestellt und die mittelalterliche christliche Philosophie als ein unerfreuliches Zwischenspiel betrachtet.<sup>17</sup> Aber dies allein ist noch kein interessanter Punkt, sondern erst die paradox erscheinende Ansicht Hegels, daß erst mit der modernen Philosophie das Christentum recht besehen zur Geltung komme, ist erklärungsbedürftig. Für ihn endet die antike Philosophie mit den Neuplatonikern und dem Christentum der Kirchenväter, und hier werde im Ansatz schon „das, was das Prinzip des Christentums ist, als Wahrheit“, nämlich „die Wahrheit der Idee des Geistes als konkreter Geist erkannt“.<sup>18</sup> Aber dies gelinge vollständig erst dann, wenn die Philosophie das für das mittelalterliche Denken typische Verhältnis von Diesseits und Jenseits, bzw. von Philosophie und Theologie einander entgegengesetzt und auflöst, indem sie das „von sich ausgehende Denken“<sup>19</sup> oder das Selbstbewußtsein zum Ausgangsprinzip macht. Insofern ist die moderne Philosophie für Hegel eine direkte Wiederanknüpfung an die antike Philosophie: „Die *Philosophie der neuen Zeit* geht von dem Prinzip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseins, - hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Prinzip;“.<sup>20</sup> Hegel verbindet mit solch einer „Innerlichkeit“ des von sich ausgehenden Denkens religionsgeschichtlich jedoch erst die Form des Christentums, die sie im Protestantismus gefunden hat, und er kann somit die Reformation und die moderne Philosophie (des Katholiken!) Descartes' in unmittelbaren Zusammenhang bringen, so daß nun eine direkte Linie vom Ausgang der antiken zum Beginn der modernen Philosophie geknüpft und mit einer Linie vom Beginn des Christentums in der Spätantike zu dessen Verwirklichung im Protestantismus parallelisiert werden kann. „In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken, - diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christentum aufgezeigt und die das protestantische Prinzip ist“.<sup>21</sup> Bei dieser waghalsigen Umschiffung (um in Hegels eigenem eingangs zitierten Bilde zu bleiben) des

<sup>15</sup> HW 20, 123 (meine Hervorhebung); vgl. HV 9, 90: „Anfänger der Philosophie in der neuen Welt“. Hegel verwendet zuweilen aber auch die neutralere Wendung „Begründer der neueren Philosophie“ (HV 6, 349). Zu Fülleborns Formulierung s.o. Anm. 4.

<sup>16</sup> Erdmann 1834, I.1, 336.

<sup>17</sup> Zur antiken Philosophie vgl. Düsing 1983, 40-159. Zu einigen Aspekten von Hegels Sichtweise auf das Verhältnis von Antike und Mittelalter vgl. Pätzold 1988.

<sup>18</sup> HW 19, 495; vgl. HV 9, 3.

<sup>19</sup> HW 20, 120; vgl. HV 9, 88.

<sup>20</sup> HW 20, 63.

<sup>21</sup> HW 20, 120; HV 9, 88.

Mittelalters und des Katholizismus geht es ihm aber scheinbar nicht so sehr um seine konfessionelle Vorliebe, sondern letztlich um die Freiheit des Denkens.

„Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. [...] Wir treten damit erst in eigentliche Philosophie seit der neuplatonischen Schule und was damit zusammenhängt; es ist Wiedeanfang der Philosophie. [...] Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Prinzip das freie, von sich ausgehende Denken; dies ist nun aber das Prinzip.“<sup>22</sup>

1.3 Wie gesagt, die Literatur zu den philosophischen Details von Hegels Sicht auf Descartes, auch die der letzten ca. fünfzig Jahre, ist keineswegs als ergiebig zu bezeichnen. Von den Studien, die Hegels Descartes-Bild vorwiegend in größeren historischen Zusammenhängen besprechen, können exemplarisch die folgenden angeführt werden. Max Wundt handelt in dem allerdings recht kurzen ersten historischen Teil seines Aufsatzes *Wandlungen des Descartes-Bildes* (1953) Hegel in nur vier Sätzen ab.<sup>23</sup> Moritz Hagmann bespricht zwar in seiner Studie *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie* (1955) die historische Stellung Descartes' in Hegels Philosophiegeschichte immerhin auf einigen Seiten. Aber nachdem er zunächst Hegels Konzeption von Philosophiegeschichte im Allgemeinen vorstellt, folgen nur noch knapp zwei Seiten zu seiner Beurteilung Descartes', die fast ausschließlich aus Zitationen bestehen. Sie betreffen die cartesische Methode (jedoch nicht als der methodische Zweifelsprozeß), das Verhältnis von Denken und Sein im cogito-Argument und im ontologischen Gottesbeweis.<sup>24</sup>

Mehr zu bieten hat die Zeitschrift *Les Etudes philosophiques*, die 1985 ein ganzes Heft dem Thema *Descartes et L'Allemagne* widmete, zu dem Bernard Bourgeois den gewichtigen Beitrag *Hegel et Descartes* beisteuerte.<sup>25</sup> Er betont, daß Descartes bei Hegel bis weit in die Jenaer Jahre mit Stillschweigen übergegangen wird und auch späterhin sein Urteil über ihn ambivalent bleibt. Erst in der *Phänomenologie des Geistes* finde sich eine indirekte positive Würdigung, wenn dort in Kontrast zu den zwei späteren Varianten der französischen Aufklärungsphilosophie, dem Deismus und dem Materialismus, am „Begriffe der Cartesischen Metaphysik“ gelobt wird, daß in ihm die Einheit von Denken und Sein erkannt werde.<sup>26</sup> Bourgeois befaßt sich dann hauptsächlich mit der Kritik, die Hegel in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* an Descartes übt: Der vermeintliche Mangel an Systematizität, die empirische, nachgerade naive Methode, etc.<sup>27</sup> Dies steht aber, worauf ich an dieser Stelle schon hinweisen will, scheinbar quer zum 'Leitmotiv' der auch von Bourgeois konstatierten Descartes-Würdigung Hegels, wonach dieser die Einheit von

<sup>22</sup> HW 20, 120f.; HV 9, 88f.. Diese normative Periodisierung der europäischen Philosophiegeschichte findet sich auch schön zusammengefaßt in seinen Einleitungen zu den Vorlesungen 1823/24, 1825/26, 1827/28 und 1829/30, vgl. HV 6, 203, 276, 311 und 349f. (vgl. auch HW 18, 131f.).

<sup>23</sup> Vgl. Wundt 1953, 317. Im zweiten Teil seines Aufsatzes befaßt er sich mit dem neueren französischen Descartes-Bild und protegiert insbesondere die Interpretation von Étienne Gilson, der ihn in der Nachfolge von Augustinus sah, um sie im dritten Teil mit einer eigenen psychologischen Deutung zu stützen (vgl. Wundt 1953, 319f., 323f.).

<sup>24</sup> Vgl. Hagmann 1955, 108-110.

<sup>25</sup> Vgl. Bourgeois 1985, 221-235.

<sup>26</sup> Vgl. Bourgeois 1985, 222-224. 'Denken' und 'Sein' an sich, oder als Abstrakta genommen, werden von Hegel hier sogar als identisch (als dasselbe) bezeichnet (vgl. GW 9, 313). Hegel spielt bei dieser einzigen kurzen Bemerkung zu Descartes in der *Phänomenologie* offenbar auf dessen Existenzbeweis im cogito-Argument und seinen ontologischen Gottesbeweis an.

<sup>27</sup> Vgl. Bourgeois 1985, 225-227.

Denken und Sein zum (aber noch nicht, wie ich sagen würde, auf den) Begriff gebracht habe.<sup>28</sup> Bourgeois erklärt dies mit Hegels Kritik an Descartes' Repräsentationalismus (den übrigens auch schon Thomas Reid aufs Korn genommen hatte), demzufolge mit dem begrifflichen Denken nur die subjektive Seite akzentuiert werde und die Einheit von Denken und Sein noch nicht wirklich spekulativ, d.h. gleichermaßen als ein objektiver Prozeß der Selbstbestimmung *des* Begriffs aufgefaßt sei.<sup>29</sup>

Eher enttäuschend wiederum ist für unser Thema der Überblick, den Geneviève Rodis-Lewis im neuen *Ueberweg* zur *Wirkungsgeschichte* Descartes' entfaltet. Sie bietet viel und interessantes Material, gibt aber zu Hegel, anders als etwa zu Kant, Fichte und Schelling, nur wenige Stichworte.<sup>30</sup>

Casper Zijlstra behandelt das Verhältnis Hegels zu Descartes in seiner Studie *The Rebirth of Descartes* (2005) in einem relativ kurzen Kapitel. Er analysiert nicht nur klassische Topoi wie das cogito-Argument und den ontologischen Gottesbeweis, sondern erstmals die Lehre von den eingeborenen Ideen. Er kommt dabei, insbesondere auf der Grundlage entsprechender Bemerkungen Hegels in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, zu dem interessanten Ergebnis, daß dieser, obwohl er den Ausdruck 'angeborene Ideen' für unglücklich hält, der Sache nach Descartes zustimmt, wenn man darunter nur nicht schon ein unmittelbares Wissen in der Form von „immediately ready-made ideas“ hält.<sup>31</sup>

Darüber hinaus wird Descartes natürlich vielfach in den unzähligen, mehr systematisch orientierten, Studien zu Hegels Philosophie erwähnt. Ich werde in den folgenden Abschnitten meiner eigenen Analyse von Hegels Descartes-Bild sporadisch auf einige davon an geeigneter Stelle verweisen.

## 2. Hegels Descartes-Bild in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Sicherlich muß man wie in anderen Fällen von Hegels Umgang mit den philosophischen Klassikern auch bei der Analyse seines Descartes-Bildes zunächst seine *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* als Ausgangspunkt nehmen, da sie gegenüber den wenigen sporadischen Bezugnahmen auf Descartes in seinen zu Lebzeiten veröffentlichten vorwiegend systematischen Werken den Vorzug einer relativen Ausführlichkeit und Geschlossenheit haben. Andererseits ist der Status des erstmals von Michelet aus den fast vollständig verlorengegangenen Vorlesungsmanuskripten und Notizblättern Hegels sowie vielerlei Vorlesungsnachschriften seiner Hörer aus unterschiedlichen Jahrgängen kompilierte und posthum veröffentlichten Textes (1833-1836) ziemlich unsicher.<sup>32</sup> Man kann diese unkomfortable Lage etwas dadurch verbessern, indem man zum Vergleich auf die von Jaeschke und Garniron erstellte neue Edition auf der Grundlage von fünf Vorlesungsnachschriften von Hegels Kolleg aus dem Wintersemester 1825/26 in Berlin und die jeweiligen Einleitungen zu den Kollegien aus verschiedenen Jahren verweist.<sup>33</sup> Darüber hinaus werde ich im nächsten Abschnitt (3.) noch gesondert auf die Descartes-Bezüge in Hegels veröffentlichten Werken eingehen, um ein weiteres Korrektiv zu haben.

<sup>28</sup> Vgl. Bourgeois 1985, 227f.

<sup>29</sup> Vgl. Bourgeois 1985, 231.

<sup>30</sup> Vgl. Rodis-Lewis 1993, 336; 337; 338.

<sup>31</sup> Vgl. Zijlstra 2005, 176-178. Schon Leibniz hatte die Sache im Vorwort und ersten Buch seiner *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* so gesehen.

<sup>32</sup> Hans Friedrich Fulda läßt unter anderem auch aus diesen Gründen in seinem neuen exzellenten Hegel-Buch die Vorlesungen und damit auch die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ganz außer Betracht (vgl. Fulda 2003, 266f.). Walter Jaeschke geht dagegen in seinem neuen gelehrten Hegel-Handbuch relativ ausführlich auch auf die philosophiehistorischen Vorlesungen ein (vgl. Jaeschke 2003, 477-497).

<sup>33</sup> Vgl. HV 9 und HV 6.

Beginnen wir mit den gut dokumentierten verschiedenen *Einleitungen* von Hegels philosophiehistorischen Vorlesungen, in denen Descartes' Philosophie zunächst nur mit wenigen Pinselstrichen angedeutet wird. Es gehe in ihr vor allem um „die Begriffe des Mechanischen“, die zwar für die Physik, aber schon nicht mehr für die Erklärung des Organischen in einem weiter gefaßten Sinne von Naturphilosophie ausreichend seien.<sup>34</sup> Das Prinzip des Mechanismus, das er mit aller Klarheit zum Ausdruck bringe, besagt in Hegels Terminologie, daß die Relationen zwischen körperlichen Dingen als äußerliche Kausalbeziehungen aufgefaßt werden, wobei eine Unterscheidung zwischen Fürsichsein und Für-anderes-sein solcher individueller Gegenstände immer schon vorausgesetzt wird.<sup>35</sup> Dies gilt nicht nur für physische Gegenstände, sondern auch ganz allgemein für die Relation zwischen dem Psychischen (genauer der *anima intellectiva*) und dem Physischen, denn Descartes habe als erster ebenso die „Bestimmtheit des Denkens und Seins“<sup>36</sup> ausgesprochen, womit wohl seine strikte Unterscheidung zwischen *res cogitans* (als rein denkender Seele) und *res extensa* (als Formbestimmtheit physischer Körper) als zwei verschiedene *Substanzen* gemeint sein dürfte, die am deutlichsten in Descartes' *Principia Philosophiae* (AT VIII.1, 23, 25), die Hegel in seiner Bibliothek in der Ausgabe von 1656 besaß, ausgeführt worden war. In Descartes' *Meditationes*, insbesondere gegen Ende der zweiten Meditation, überwiegt allerdings der Eindruck, daß die Ausdehnung für ihn eher ein abstrakter Begriff des reinen Denkens (d.h. gewonnen aus der *inspectio mentis*) ist, der zur geometrischen Konzeptualisierung der ausgedehnten Körper dient (AT VII, 30f.). Aber einmal abgesehen von solchen Detailfragen nach dem epistemologischen und gegebenenfalls ontologischen Status des cartesianischen Begriffs der Ausdehnung, bzw. seiner physikalischen Interpretation,<sup>37</sup> unterstreicht Hegel hier, durchaus im Sinne Descartes', letztendlich die Superiorität des Denkens. In der modernen Philosophie könne erst bei Descartes, und nicht schon etwa bei Francis Bacon, von „der Selbständigkeit des Denkens“ bzw. von „eigentlichem Denken“ die Rede sein, und deshalb sei Descartes „der Begründer der neueren Philosophie“.<sup>38</sup>

Nachdem Hegel zunächst kurz auf die Verdienste Descartes' um wichtige Erkenntnisfortschritte in der Mathematik und in einzelnen Naturwissenschaften anspielt, ist die Superiorität des Denkens auch das zentrale Thema im Haupttext seiner Vorlesungen zu Descartes und prävaliert das Leitmotiv von Hegels Descartes-Bild, die Einheit von Denken und Sein: „Der Geist seiner [Descartes'] Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins“.<sup>39</sup> Diese Einheit ist keine symmetrische Relation, sondern geht vom Denken aus und nicht vom Sein, und deshalb behauptet Hegel im Anknüpfung an Descartes' cogito-Argument: „Im Denken ist so Sein; Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkretum des Denkens“.<sup>40</sup> Descartes habe aber noch nicht den Satz der Einheit des Denkens und des Seins seinem ganzen Umfang nach bewiesen, sondern nur punktuell mit dem cogito-Argument exemplifiziert. Hegels Urteil lautet dementsprechend:

„Die Einheit des Seins und des Denkens ist dabei [in der *Metaphysik* des Descartes] das Erste, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat diesen Satz aber nicht bewiesen. Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, - und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die

<sup>34</sup> Vgl. HV 6, 54, 156, 233f. (vgl. HW 18, 57, 79).

<sup>35</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer 2005, 196f., 210.

<sup>36</sup> HV 6, 107. Damit gelinge es Descartes jedoch nicht, „die Tiefe des Geistes zu fassen“ (HV 6, 156).

<sup>37</sup> Vgl. hierzu Pätzold 1995, 84-88.

<sup>38</sup> HV 6, 51, 138, 203 und 349.

<sup>39</sup> HW 20, 129.

<sup>40</sup> HW 20, 134 (HV 9, 95).

interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat sie zuerst aufgestellt. Das Bewußtsein ist seiner selbst gewiß; »Ich denke« - damit ist gesetzt das Sein.“<sup>41</sup>

Die Einheit oder gar Identität von Denken und Sein, die Hegel dabei selbst im Sinne hat, ist entgegen den seiner Meinung nach noch defizienten Bestimmungen bei Descartes wohl diejenige, die mittels der Formel von der »Identität der Identität und der Nichtidentität« ausgedrückt werden kann und die Hegel schon in seiner frühen *Differenzschrift* Schellings Formel von der »Identität der Identität« entgegengestellt hatte. Hegels Formel, die er als *konkrete* Identität beschreibt oder abbreviativ oft nur mit dem Ausdruck »das Konkrete« benennt, muß dabei prinzipiell als eine Form der Reflexion-in-sich (und nicht als äußerliche Reflexion) verstanden werden,<sup>42</sup> die nur aus der Selbstbezüglichkeit des *reinen* Denkens gewonnen werden kann, und es ist genau diese selbstreferentielle Reflexionsstruktur des cogito-Arguments, die Hegel an Descartes goutiert, indem er ihn gegen seine Kritiker Gassendi und Hobbes verteidigt. „Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtsein sehen. [...] Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich“.<sup>43</sup> Weiterhin sieht Hegel ganz klar, daß Descartes gerade durch den nichts als Voraussetzung anerkennenden methodischen Zweifelsprozeß auf die Selbstbezüglichkeit des reinen Denkens und damit auf seine Gewißheit (sein Sein als *res cogitans*) gekommen ist, eine Gewißheit, die selbst dem sich sogar gegen den logischen Verstandesgebrauch und damit alle mathematischen Gewißheiten richtenden stärksten Zweifelsargument, die Hypothese von einem uns ständig in die Irre führenden *genius malignus* (AT VII, 21f.), widersteht.<sup>44</sup> Und es ist daher ganz konsequent, wenn Hegel das cogito-Argument nicht als einen logischen Schluß, sondern als eine unmittelbare „innere Evidenz im Bewußtsein“ deutet.<sup>45</sup>

Trotz der Feststellung der Superiorität des Denkens ergibt sich die anschließende Frage nach dem zweiten Relatum in der asymmetrischen Relation von Denken und Sein: „was ist das Sein?“<sup>46</sup> Und an diesem Punkt zeigt sich für Hegel, daß Descartes die eigentlich konkrete Einheit beider Relata noch als eine abstrakte behandelt und dementsprechend sich nur der äußerlichen Reflexionsform bedient. „Der Fortgang ist hier, daß ein Interesse entsteht für weitere Vorstellungen [neben dem »Ich denke«] von der abstrakten Einheit; da geht er [Descartes] nun äußerlich reflektierend zu Werke“.<sup>47</sup> Dieses Verdikt ist maßgebend für Hegels folgende kritische Analyse des cartesianischen Gottesbeweises, der mißverständlichen Lehre von den angeborenen Ideen und seiner mechanistischen Konzeptualisierung der körperlichen Natur.

Die Funktion des Gottesbeweises bei Descartes sieht Hegel zutreffend als eine Folge des radikalen Zweifelsprozesses, der, obschon er an der Gewißheit der Existenz des denkenden (zweifelnden) Ich nicht zu rütteln vermag, dennoch zunächst den Zweifel am Bestehen einer extramentalen Realität zementiert. Hierin zeigt sich aber auch für Hegel, einmal abgesehen vom adäquaten cogito-Argument selbst, Descartes' repräsentationalistische Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein, oder, um es in Hegels Terminologie zu sagen, die *Äußerlichkeit* seiner Reflexion. Von Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen in mir (*ideae, quae sunt in me*) ist, wie es zu Beginn der dritten Meditation heißt, im Normalfall (ausgenommen die mathematischen Gegenstände und vergleichbare *entia rationis*) erst dann die Rede, wenn sie auf extramentale Dinge (*res extra me*) bezogen werden (AT VII, 37f.).

<sup>41</sup> HW 20, 136 (HV 9, 95).

<sup>42</sup> Zu diesen Zusammenhängen vgl. z.B. Düsing 1995, 384f.; Pätzold 2005, 43-49.

<sup>43</sup> HW 20, 134 (HV 9, 95).

<sup>44</sup> Vgl. HW 20, 127-135 und sehr viel kürzer in HV 9, 92-94.

<sup>45</sup> Vgl. HW 20, 131f. (HV 9, 93f.) und das Zitat in HW 20, 130, 135.

<sup>46</sup> HW 20, 134.

<sup>47</sup> HW 20, 136 (HV 9, 95f.)



Hegel formuliert es so: „Die Täuschung bei den Vorstellungen hat erst Sinn in Beziehung auf äußerliche Existenz“.<sup>48</sup> Entgegen dem Repräsentialismus vertritt Hegel, um die konkrete Einheit von Denken und Sein zu garantieren, eine eher essentialistische Auffassung, derzufolge (wahre) Vorstellungen „objektive Gedanken“ sind, wie man am besten aus einer Formulierung seiner späten *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) entnehmen kann, die uns gleichwohl auf die Mißverständlichkeit des Ausdrucks aufmerksam macht.

„Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe was der Ausdruck: objectiver Gedanke enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil *Gedanke* zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtseyn angehörig, und das Objective ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird“.<sup>49</sup>

Bei Descartes müssen die von Gott angeborenen Ideen diese Rolle von objektiven Gedanken spielen, wie wir gleich noch sehen werden, aber zunächst zurück zum hierfür notwendigen Existenzbeweis Gottes, der nach Hegels Meinung bei Descartes generell und nicht nur punktuell wie im cogito-Argument die Einheit von Denken und Sein garantiert, d.h. das Problem klären soll, „ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt nun in Gott oder ist Gott selbst“.<sup>50</sup> Bei seiner weiteren Darstellung des cartesianischen Gottesbeweises hält sich Hegel vorwiegend an den Text der *Principia Philosophiae*, benutzt aber wohl auch Spinozas Kommentar hierzu. Dies bringt mit sich, daß er vor allem den über den Begriff der göttlichen Vollkommenheit geführten a priori Beweis in den Vordergrund rückt, der in den *Meditationes* erst im Verlaufe der dritten Meditation erwähnt und in reiner Form erst in der fünften Meditation durchgeführt wird. Trotzdem finden sich in Hegels Darstellung verstreut auch alle Elemente des aposteriorischen Beweises, der in der dritten Meditation von Descartes zuerst entwickelt wird. Ausgangspunkt dieses zu Descartes' Philosophie, oder was Hegel an ihr schätzt, eher passenden Beweises ist die Gewißheit des denkenden Ich und die in ihr unter anderem anzutreffende Vorstellung von einem höchsten Gott, oder philosophisch gesagt, von einer unendlichen Substanz (AT VII, 40, 45f.). Von hier aus wird kausal auf die möglichen Ursachen dieser Vorstellung geschlossen, wobei unter Zuhilfenahme eines Axioms, das besagt, daß der Realitätsgehalt (*realitas formalis sive actualis*) einer Ursache mindestens ebensogroß wie der ihrer Wirkung (diesenfalls die *realitas objectiva* in der Vorstellung) sein müsse, auf die notwendige extramentale Existenz Gottes oder einer unendlichen Substanz geschlossen (AT VII, 40, 45 und AT VIII.1, 11f.). Es ist schwer zu entscheiden, ob Hegel diese aposteriorische Variante des cartesianischen Gottesbeweises wirklich favorisiert, was auch daran liegt, daß er in seiner Darstellung ständig zwischen dieser und der apriorischen Variante hin und her wechselt. Einerseits kritisiert er, daß die Vorstellung Gottes in uns vorausgesetzt werde: „es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird“, und ebenso scheint ihm die Einführung des Kausalitätsaxioms zu mißfallen: „Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältnis über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff der Ursache hinzu“.<sup>51</sup> Aber wenn somit sowohl der Unter- als auch der Obersatz des Syllogismus kritisiert wird, fällt natürlich der ganze Beweis. Recht hat Hegel natürlich mit der Feststellung, daß Descartes beim Gottesbeweis mehr voraussetzen muß als beim cogito-Argument, aber das ist bei einem Beweis nun mal nicht anders. Andererseits scheint Hegel Descartes' Beweis(e) wiederum zu verteidigen, obwohl die folgende Formulierung nicht ganz eindeutig nur auf den aposteriorischen, sondern teils auch auf den apriorischen Beweis abzielt:

<sup>48</sup> HW 20, 136 (HV 9, 96).

<sup>49</sup> GW 20, 67f.

<sup>50</sup> HW 20, 137.

<sup>51</sup> HW 20, 140 (HV 9, 96), 139.

„Gott – vorher Möglichkeit, kein Widerspruch – hat gegenständliche Form für das Selbstbewußtsein, ist alle Realität, insofern sie positiv, d.h. eben Sein, Einheit des Denkens und Seins, vollkommenstes Wesen. Sein nimmt er nun in dem ganz positiven Sinne und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbstbewußtseins ist“.<sup>52</sup>

Sodann kritisiert Hegel jedoch an diesem göttlichen Seinsbegriff wiederum, daß er nicht den Begriff der Ausdehnung, also der Formbestimmtheit der extramentalen Körperwelt enthalte (wobei er vielleicht an Spinozas Gottesbegriff denkt), bzw. „die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise zurück in das Denken“ geführt werde,<sup>53</sup> womit die angestrebte Einheit von Denken und Sein wiederum mißglückt.

Hegel weist indessen zu Recht darauf hin, daß Descartes nach dem Beweis der Existenz Gottes als dessen wichtigstes Attribut seine Wahrhaftigkeit betonen muß, denn nur so kann die Hypothese des *genius malignus* ausgeschaltet und damit in erster Linie die Gewißheit mathematischer und logischer Wahrheiten (einschließlich des Kausalitätsaxioms) und, wenngleich wie soeben angedeutet für Hegel wenig überzeugend, auch das Bestehen einer extramentalen ausgedehnten Körperwelt abgesichert werden. In diesen Kontext gehört die traditionelle Redeweise von den ewigen Wahrheiten, die bei Descartes in Gestalt der Lehre von den angeborenen Ideen auftritt. Als von dem wahrhaftigen Gott angeboren müssen diese Ideen nun selbst wahr sein, was sich schon an ihrer Klarheit und Deutlichkeit zeigt. Obwohl Hegel mit dieser Auffassung sympathisiert, hält er sie doch wegen der auf ein rein natürliches Phänomen (Geburt) anspielenden Metaphorik für unglücklich formuliert.<sup>54</sup> Entsprechend seiner eigenen These, daß Verstand und Vernunft in Gestalt objektiver Gedanken *in der Welt* sind, wobei er nebenbei bemerkt anders als Descartes nicht auf die Existenz Gottes zurückgreifen muß, macht er hier folgenden Vorschlag zur Reformulierung des Problems in geistphilosophischer Terminologie:

„Ewige Wahrheiten sind allgemeine, ganz allgemeine Bestimmungen, ganz allgemeiner Zusammenhang; [...] Wir würden sagen, es liege dies in der Natur, im Wesen unseres Geists begründet. Der Geist ist tätig und verhält sich in seiner Tätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund als seine Freiheit. Daß dies aber so sei, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müßte abgeleitet werden als notwendiges Produzieren unseres Geistes. Diese ewigen Wahrheiten sind für sich“.<sup>55</sup>

In Hegels eigener Sichtweise tritt die Idee aus dem Bereich des Logischen über in den Bereich der Naturphilosophie als ihr Anderes, und er sieht hier offensichtlich eine gewisse Parallele zu Descartes' Übergang von den ewigen Wahrheiten zu den einzelnen Dingen in der körperlichen Natur, dem Bereich der *res extensae*. Im allgemeinen werde über diese Dinge - „das Andere zu diesen ewigen Wahrheiten“ – bei Descartes gesagt, daß „die allgemeinen Bestimmungen der Dinge Substanz, Dauer, Ordnung“ sind.<sup>56</sup> Im einzelnen führt dies ihn bei den körperlichen Substanzen auf den Begriff der Ausdehnung und sodann näher spezifiziert

<sup>52</sup> HW 20, 145.

<sup>53</sup> HW 20, 146. Vgl. zu Spinoza: *Ethica* II, prop. 1 und 2: „Denken ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding.“ und „Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein ausgedehntes Ding.“

<sup>54</sup> Vgl. HW 20, 147 (HV 9, 98); vgl. ebenso bei Hegels Besprechung von Locke's Kritik an Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen: „Aber die Entwicklung im Bewußtsein ist etwas anderes als das, was an sich Vernunftbestimmung ist; und so ist der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz schief.“, HW 20, 212 (HV 9, 119).

<sup>55</sup> HW 20, 147; (HV 9, 98).

<sup>56</sup> HW 20, 147; vgl. HV 9, 98, allerdings ohne Qualifizierung als das Andere zu den ewigen Wahrheiten.

auf Materie und Bewegung: „Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe und Bewegung“, und dies sind für ihn „die Grundbegriffe der mechanischen Physik“.<sup>57</sup> Hegel sieht hierin sowohl einen Fortschritt, aber zugleich auch eine Begrenzung. Denn einerseits lobt er an Descartes ausdrücklich dessen Idealismus, d.h. „die denkende Behandlung des Empirischen“.<sup>58</sup> Die Tatsache, daß Descartes im wesentlichen den *Begriff* der Ausdehnung verwendet, um die gesamte körperliche Welt zu konzeptualisieren und dabei von allem bloß Sinnlichen abstrahiert (paradigmatisch durchgeführt am Wachsbeispiel in den *Meditationes*, AT VII, 29ff.), zeige zwar seinen Hang zur „Idealität“, führt jedoch nach Hegels Meinung bei Descartes nur zu einer mechanistischen Betrachtungsweise der physischen Natur.<sup>59</sup> Und dies bedeutet einerseits kein Atomismus (Solidität von Elementarteilchen und ihren Eigenschaften) und kein Vakuum, sondern im Prinzip die unendliche Teilbarkeit materieller Körper; aber dann doch andererseits die klassische Kinematik, sei es in Gestalt von Himmelskörpern oder von kleinsten Partikeln, die sich als gleichförmig beschleunigte oder in Ruhe befindlich gemäß dem Trägheitsprinzip verhalten.<sup>60</sup> Hegel ignoriert dabei weitgehend die Details von Descartes’ Astronomie und terristischer Physik, sowie ebenso seine Physiologie, welche ab dem dritten Teil seiner *Principia Philosophiae* ausführlich dargelegt werden. Er beläßt es bei einem kurzen Hinweis auf die Wirbel- und Porentheorie, um sodann ironisch mit einer Bemerkung zu Salpeter und Schießpulver die Sache abzurunden. Es drängt sich der Eindruck auf, daß Hegel dieses Werk doch vor allem durch die Brille von Spinoza gelesen hat, d.h. in der Engführung, die dadurch entstand, weil Spinoza nur die ersten beiden Teile kommentiert hatte.

Was Hegel auf der Basis dieser begrenzten Sicht auf den Text der *Principia Philosophiae* (die er gleichwohl, wie oben schon bemerkt, in seiner Bibliothek besaß) vor allem zu monieren hat, ist von zweierlei Art: Er sieht ein naturwissenschaftliches und ein philosophisch-methodologisches Desideratum. Was den ersten Punkt anbelangt, so ist er der Meinung, die wir schon aus den Einleitungen zu den philosophiehistorischen Vorlesungen kennen, daß eine mechanistische Betrachtung der Natur dem Bereich der organischen Materie, also dem Lebendigen nicht gerecht werden kann. „Es ist aber eine weitere Einsicht, daß dies unbefriedigend ist, – Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären“.<sup>61</sup> Trotzdem hält er daran fest, womit der zweite Punkt angesprochen ist, daß Descartes in seiner mechanistischen Physik ihre Bestimmungen rein aus dem Denken entwickelt habe. Was Hegel dabei jedoch noch fehlt, ist das spekulative Element innerhalb der idealistischen Methode, das er hier nur stichwortartig andeutet: „Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbständige Entwicklung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt“.<sup>62</sup> Daß Hegel uns in diesem Kontext nicht mehr Auskunft gibt über seine eigene Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, bzw. seine Anreicherung des verständigen mit dem spekulativ-vernünftigen Moment des Erkennens, was in seinen Augen erst die von ihm gewünschte wirklich konkrete Einheit von Denken und Sein ermöglichen kann, sollte uns nicht wundern. Verwunderlich ist allerdings, daß er hier das in seiner Zeit moderne spekulative Erkennen mit dem Namen Fichtes und nicht, was in diesem naturphilosophischen Kontext zu erwarten gewesen wäre, mit dem Namen Schellings verknüpft, denn es war doch

<sup>57</sup> HW 20, 149, 151 (HV 9, 100).

<sup>58</sup> HW 20, 153 (HV 9, 101).

<sup>59</sup> Vgl. HW 20, 151 (vgl. HV 9, 100). Der Text in HV 9 zur cartesianischen Physik ist sehr viel kürzer. Die Kernaussagen finden sich jedoch auch dort. Wie stark Hegel Descartes’ Physik und auch seine Physiologie verkürzend und teils auch mißverstehend wiedergibt, zeigt der Kommentar von Garniron und Jaeschke; vgl. HV 9, 300-307.

<sup>60</sup> Vgl. HW 20, 151f. und ganz knapp vgl. HV 9, 100.

<sup>61</sup> HW 20, 152 (HV 9, 100).

<sup>62</sup> HW 20, 153. Diese Bemerkung zum spekulativen Erkennen mit dem Hinweis auf Fichte fehlt in HV 9. Zu Hegels Kritik am bloß verständigen Erkennen, bzw. der rein analytischen Methode, für die in der frühmodernen Philosophie wiederum Descartes als ihr Begründer anzusehen ist, vgl. Düsing 1995, 295-299.

vor allem Schelling, der eine spekulative Philosophie der Natur in immer neuen Anläufen ab 1797 entwickelte hatte.

### 3. Hegels Descartes-Bild in seinen veröffentlichten systematischen Werken

Ebenso spärlich wie in der oben schon angesprochenen einzigen kurzen Bemerkung zu Descartes in der *Phänomenologie* ist von ihm in Hegels *Wissenschaft der Logik* (1812-1816) die Rede. Dies ist verblüffend, denn auf andere Philosophen und Wissenschaftler des 17. Jahrhunderts wie Spinoza, Leibniz und Newton geht Hegel vielfach ein. Nur im zweiten Teil, *Die subjective Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), wird ganz kurz zumindest an Descartes' apriorischen Gottesbeweis erinnert, der allerdings weniger wegen seiner Beweisform, als vielmehr wegen der darin intendierten Einheit von Denken und Sein bzw. der Idee, „daß der Gott das ist, dessen Begriff sein Seyn in sich schließt“ als „der erhabenste Gedanke Descartes' geschätzt wird; ein Gedanke, der spätestens jedoch mit Kants „Kritik der reinen Vernunft, und dem Gedanken, daß sich das Daseyn nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse, unterlegen ist“. <sup>63</sup> Selbstredend hat Hegel im folgenden auch Kant selbst einiges entgegenzusetzen, was nicht nur dessen Kritik am Gottesbeweis, sondern auch die Interpretation des cartesianischen cogito-Gedankens im Rahmen von Kants Theorie der Subjektivität und ihres grundlegenden Prinzips von der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption betrifft. <sup>64</sup>

In der zweiten, überarbeiteten Ausgabe des ersten Bandes des ersten Teils, *Die objective Logik. Die Lehre vom Sein* aus dem Jahre 1832, wird Descartes nochmals erwähnt. Dort, im Kapitel über 'Die Quantität', geht es allerdings um die Interpretation des Differentialkalküls in der Mathematik, bei der Hegel neben den neueren Theorien auch die Tangentenmethode von Descartes bespricht, wobei er übrigens auf Cousins Descartes-Ausgabe zurückgreift. <sup>65</sup>

In der *Enzyklopädie*, deren dritte letzte Ausgabe aus dem Jahre 1830 ich im folgenden als Textgrundlage wähle, tauchen die wichtigsten Themen aus Descartes' Metaphysik dann doch etwas ausführlicher auf. Zunächst die Einheit von Denken und Sein, so wie sie bei Descartes zuerst im cogito-Argument expliziert wird. Hegel unterstreicht wiederum, daß es sich hierbei nicht um einen Beweis in syllogistischer Form handelt, wobei er sich zusätzlich auf die Descartes-Dissertation seines Schülers Heinrich Gustav Hotho aus dem Jahre 1826 stützt. <sup>66</sup> Die systematische Stelle dieser recht ausführlichen Bezugnahme auf Descartes steht allerdings im Zusammenhang mit Hegels Kritik an Theorien der „Unmittelbarkeit des Wissens“, womit u.a. sein Zeitgenosse Friedrich Heinrich Jacobi ins Visier kommt. Im Unterschied zu dessen Unmittelbarkeitsthese, derzufolge alles endliche Denken keine Wahrheit enthalte und man deshalb schließlich den salto mortale in den abstrakten Glauben an Gott zu vollziehen hat, wird dagegen bemerkenswerterweise Descartes' Ausgangspunkt beim unmittelbaren Wissen (was übrigens sehr überraschend nun auch für die Vorstellung Gottes gelten solle) <sup>67</sup> von Hegel recht positiv gewertet:

<sup>63</sup> GW 12, 127.

<sup>64</sup> Klaus Düsing hat darauf hingewiesen, daß Hegel in der im Rahmen der *Wissenschaft der Logik* entwickelten 'Begriffslogik', in der seine eigene Theorie der Subjektivität kulminiert, im Grunde genommen Descartes gegenüber Kant neu zu legitimieren versucht; vgl. Düsing 1995, 239.

<sup>65</sup> Vgl. GW 21, 259, 287-290.

<sup>66</sup> Vgl. GW 20, 105f. Diese Passage fehlt noch in der ersten Auflage der *Enzyklopädie* aus dem Jahre 1817, die kaum schon durch die erste Begegnung mit Cousin im selben Jahre, geschweige denn durch dessen spätere Descartes-Ausgabe, beeinflusst sein dürfte. Außerdem hatte Hegel zu diesem Zeitpunkt das entsprechende Kapitel 'Vorbegriff' mit den drei 'Stellungen des Gedankens zur Objektivität' noch keineswegs und so umfangreich ausgearbeitet, wie in den späteren Auflagen.

<sup>67</sup> Vgl. GW 20, 115. Hegel spielt den Gottesbeweis als solchen hier also herunter.

„Die Cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen *fort zu weiterer* entwickelter Erkenntniß, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben“.<sup>68</sup>

Descartes' Gottesbeweis(e) wird daher wohl auch nur noch ganz kurz angesprochen und dabei auf den apriorischen Beweis aus dem Begriff der Vollkommenheit reduziert. Er wird mit dem entsprechenden Beweis bei Anselmus und Spinoza in einem Atemzug genannt und als die nur abstrakte Identität von Denken und Sein eingestuft.<sup>69</sup>

Was den weiteren Kontext der Lehre von den angeborenen Ideen anbelangt, so betont Hegel hier, daß bei Descartes (diesenfalls in einem Atemzug mit Malebranche, Spinoza und Leibniz genannt) letztlich Gott der einzige Garant ganz allgemein für die Gemeinschaft der Seele und des Körpers ist.<sup>70</sup> Dementsprechend hält Hegel die Klarheit und Deutlichkeit von Begriffen, die für Descartes ja immerhin *das* Kennzeichen (wenn auch nicht der Grund) ihrer Wahrheit (AT VII, 35) war und letztlich auf ihren Status als angeborener Ideen (AT VII, 59, 67) verwies, nur noch für ein der Psychologie zugehöriges Merkmal von subjektiven Vorstellungen und nicht schon für ein wesentliches Moment philosophisch-logischer Begriffe.<sup>71</sup> Hegels kurze explizite Erwähnung der Lehre von den angeborenen Ideen steht wiederum im Zusammenhang mit seiner Kritik am Standpunkt des unmittelbaren Wissens. Er nennt keine Namen, aber es geht ganz offensichtlich um Descartes und die nachfolgende Diskussion im 17. Jahrhundert, insbesondere Locke und Leibniz. Es fällt auf, daß nun nicht mehr von ewigen Wahrheiten die Rede ist, sondern es wird vor allem die Frage in den Mittelpunkt gerückt, ob angesichts des auch von Hegel selbst betonten (onto- und phylo-) genetischen Aspekts<sup>72</sup> von sozusagen »angeborenen« Vorstellungen die Kritik der Empiristen an jeder Form des Angeborensseins von solcherart Vorstellungen zutreffe. Hegels Position ist aber weder die der Empiristen, noch die der Anhänger des unmittelbaren Wissens, wie aus seiner Stellungnahme zum kurz angesprochenen Beispiel des logischen Prinzips des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch zu entnehmen ist.

„Man machte der Behauptung *angeborener Ideen* den empirischen Vorwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtseyn haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Misverstand zuschreiben, in sofern die gemeynten Bestimmungen als angeborne darum nicht auch schon in der *Form* von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem seyn sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen in sofern als sie im Bewußtseyn seyn“.<sup>73</sup>

Damit steht er Descartes immer noch relativ nahe, obwohl der Sache nach seine Formulierung eher der Position von Leibniz ähnelt, die dieser in seiner Auseinandersetzung mit Locke's Kritik an Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen entwickelt hatte.<sup>74</sup>

Wir sehen also, daß die großen Themen der cartesianischen Metaphysik in Hegels zu Lebzeiten publizierten systematischen Werken zunächst kaum und sodann frühestens ab 1817

<sup>68</sup> GW 20, 116.

<sup>69</sup> Vgl. GW 20, 202f.; Im Jahre 1817 klingt die Beurteilung noch positiver (vgl. GW 13, 88).

<sup>70</sup> Vgl. GW 20, 389; ebenso schon 1817 (vgl. GW 13, 184), ob Hegel dort aber auch auf die berühmt berüchtigte Zirbeldrüse anspielt, scheint mir nicht sicher (vgl. GW 13, 190).

<sup>71</sup> Vgl. GW 20, 181 und ähnlich schon 1817 (vgl. GW 13, 75). Hegel nennt hier allerdings keine Namen und hat sicherlich dabei nicht nur Descartes im Auge.

<sup>72</sup> Es ist nämlich „die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewußtseyn gebracht werde, wesentlich *Erziehung*, Entwicklung, (auch zur *Platonschen Erinnerung*) erforderlich sey“ (GW 20, 108).

<sup>73</sup> GW 20, 108f. Vgl. hierzu auch Zijlstra 2005, 177f.

<sup>74</sup> Siehe oben Anm. 31.

stärker präsent sind. Es ist nicht auszuschließen, daß Cousin ihn im Laufe der Zeit dazu angeregt hat. Dabei verändert sich im Detail Hegels Descartes-Bild durchaus noch. Diese Veränderungen betreffen weniger seine Einschätzung des cogito-Arguments als vielmehr die Beurteilung der Gottesbeweise und der Lehre von den angeborenen Ideen. Auffällig abwesend ist jedoch eine Bezugnahme auf Descartes' Naturphilosophie bzw. Physik, die in seinen *Vorlesungen*, wenn auch nur begrenzt, doch ein Thema war und die man im zweiten Teil der *Enzyklopädie*, in *Die Philosophie der Natur*, doch hätte erwarten dürfen. Die einzige Ausnahme bildet ein kurzer Hinweis auf Descartes' Satz von der Erhaltung der gesamten Bewegungsquantität im Universum (AT VIII.1, 61f.), der sich aber nur in der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* aus dem Jahre 1827 findet.<sup>75</sup>

Insgesamt kann festgestellt werden, daß trotz aller Wertschätzung für den von ihm als wahrhaften Anfänger oder Begründer bezeichneten »Vater« der modernen Philosophie das von ihm gezeichnete Descartes-Bild ambivalent bleibt. Bei allen Mißverständnissen und aller teils ungerechtfertigten Kritik, zum Vaternord versteigt Hegel sich jedoch nicht, was ja selbst als intellektuelle Tat schlecht möglich war, da er vermutlich mit Absicht die Vater-Metapher zu umgehen verstand.

### *Literaturverzeichnis*

- Bourgeois, B. (1985), *Hegel et Descartes*, in: *Les Etudes philosophiques* n° 2 (1985), 221-235.
- Braun, L. (1990), *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt.
- Cousin, V. (1824-1826), *Œuvres de Descartes*, 11 vols., Paris.
- Cousin, V. (1855), *Premiers essais de philosophie*, troisième édition, Paris.
- Descartes, R. (AT I-XI), *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, Paris 1964-1972.
- Düsing, K. (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt.
- Düsing, K. (<sup>3</sup>1995), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Hegel-Studien / Beiheft 15), dritte, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Bonn.
- Erdmann, J.E. (1834-1853), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, drei Bände in fünf Bänden, Leipzig, Riga/Dorpat.
- Fulda, H.F. (2003), *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, München.
- Fülleborn, G.G. (1968), *Philosophische Vorlesungen* [1793], in *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von G.G. Fülleborn, Züllichau/Freystadt 1791-1798 und Jena 1799, Repr. in fünf Bänden, Band III, Brüssel.
- Hagmann, M. (1955), *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, Winterthur.
- Hegel, G.W.F. (GW 9), *Phänomenologie des Geistes*, in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980.
- Hegel, G.W.F. (GW 12), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die subjective Logik. Die Lehre vom Begriff* [1816], in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981.
- Hegel, G.W.F. (GW 13), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1817], in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 13, hrsg. von W. Bonsiepen und H.Ch. Lucas, Hamburg 2000.
- Hegel, G.W.F. (GW 19), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1827], in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 19, hrsg. von W. Bonsiepen und H.Ch. Lucas, Hamburg 1989.

<sup>75</sup> Vgl. GW 19, 201. Für kritische Hinweise danke ich Hannelore Heinken.

- Hegel, G.W.F. (GW 20), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.Chr. Lucas, Hamburg 1992.
- Hegel, G.W.F. (GW 21), *Wissenschaft der Logik. Die objective Logik. Die Lehre vom Sein* [1832], in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* Band 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1985.
- Hegel, G.W.F. (HW 18-20), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bände 18-20, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1971.
- Hegel, G.W.F. (HV 6), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen – Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Band 6, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg 1994.
- Hegel, G.W.F. (HV 9), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen – Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 9, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg 1986.
- Jaeschke, W. (2003), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart.
- Pätzold, D. (1988), *Hegels Metaphysikbegriff im Licht seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik*, in: D. Henrich und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, 602-619.
- Pätzold, D. (1995), *Metaphysik und Physik im cartesianischen Zeitalter*, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften*, Frankfurt/M., 77-94.
- Pätzold, D. (2002), *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Zweite, erweiterte Auflage*, Assen.
- Pätzold, D. (2005), *Die Vernunft und das Absolute*, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, 22-54.
- Reid, Th. (1970), *An Inquiry into the Human Mind* [1764], ed. By Timothy Duggan, Chicago/London.
- Rodis-Lewis, G. (1993), §11. *René Descartes. Wirkungsgeschichte*, in: J.-P. Schobinger (Hrsg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 2: *Frankreich und Niederlande*, Erster Halbband, Basel 1993, 322-348.
- Schütt, H.-P. (1998), *Die Adoption des 'Vaters der modernen Philosophie'. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt/M.
- Spinoza, B. de (1987), *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken* [1663], übersetzt von A. Buchenau, mit Einleitung und Anmerkungen von W. Bartuschat, Hamburg.
- Spinoza, B. de (Ethica), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677], lat.-dt. hrsg. von W. Bartuschat, Hamburg 1999.
- Stekeler-Weithofer, P. (2005), *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt/M.
- Tiedemann, D. (1791-1797), *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 Bde., Marburg.
- Thern, T. (2003), *Descartes im Licht der französischen Aufklärung. Studien zum Descartes-Bild Frankreichs im 18. Jahrhundert*, Heidelberg.
- Wundt, M. (1953), *Wandlungen des Descartes-Bildes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953), 315-325.
- Zijlstra, C. (2005), *The Rebirth of Descartes. The Nineteenth-Century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany*, Groningen.